



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

Rez. A. Lykke (Hg.), Macht des Geldes - Macht der Bilder. Kolloquium zur Ikonographie auf Münzen im ostmediterranen Raum in hellenistisch-römischer Zeit (ADPV 41), 2013; A. Lykke, Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage (ADPV 2015), 2015, in: Bibliotheca Orientalis 76 (3-4, 2019) 397-406.

Uehlinger, Christoph

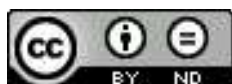
DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00399451>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-180767>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-ND 4.0) License.

Originally published at:

Uehlinger, Christoph (2019). Rez. A. Lykke (Hg.), Macht des Geldes - Macht der Bilder. Kolloquium zur Ikonographie auf Münzen im ostmediterranen Raum in hellenistisch-römischer Zeit (ADPV 41), 2013; A. Lykke, Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage (ADPV 2015), 2015, in: Bibliotheca Orientalis 76 (3-4, 2019) 397-406. Bibliotheca orientalis, 76(3-4):397-406.

DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00399451>

LYKKE, A. (Hrsg.) — Macht des Geldes – Macht der Bilder. Kolloquium zur Ikonographie auf Münzen im ostmediterranen Raum in hellenistisch-römischer Zeit. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 42). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2013. (24,5 cm, VIII, 252). ISBN 978-3-447-06998-4. ISSN 0173-1904. € 69,-

LYKKE, A. — Reign and Religion in Palestine. The Use of Sacred Iconography in Jewish Coinage. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins, 44). Verlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 2015. (24,5 cm, XII, 278). ISBN 978-3-447-10443-2. ISSN 0173-1904. € 68,-.¹

Anne Lykke, derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kultur und Globale Studien der Aalborg Universität (Dänemark), leistet mit den beiden vorliegenden Bänden einen substanziellen Beitrag zur Erforschung der Ikonographie antiker Münzen der östlichen Mittelmeerwelt, mit geographischem Schwerpunkt auf Palästina und in diesem Rahmen v.a. der Münzprägung jüdischer und jüdischer Münzautoritäten. Die Bände sind Früchte ihres Promotionsstudiums: Der Sammelband geht auf einen Workshop mit gleichem Titel zurück, den Lykke 2011 an der Universität

Göttingen als Stipendiatin des Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ veranstalten konnte; er enthält neben sieben dort vorgetragenen Beiträgen vier weitere, die eigens für den Band verfasst wurden. Die 2015 veröffentlichte Monographie ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, mit der Lykke 2012 an der Universität Wien im Fach Klassische Archäologie promoviert wurde. Fünf der elf Beiträge im Sammelband behandeln Themen, die auch in der Dissertation aufgenommen und vertieft werden. Zweck des Sammelbandes war es, neben einer gewissen materialen Diversität im interdisziplinären Austausch die Möglichkeiten und Grenzen unterschiedlicher methodischer Zugangsweisen zu prüfen. In beiden Bänden liegt der Fokus auf den *Münzbildern*, ihrer Ikonographie und deren Verhältnis zu Religion, Propaganda und Ideologie.²) In den Kategorien des ersten Titels ausgedrückt, befassen sich die Bände also mehr mit der „Macht der Bilder“ als mit der „Macht des Geldes“; andere Gesichtspunkte der Numismatik (namentlich wirtschaftlich-monetäre oder im engeren Sinne münztechnische) stehen eher im Hintergrund.³) Erst recht kommen Sekundär- und Tertiärfunktionen, die Münzen in nur teilweise monetarisierten antiken Gesellschaften (z. B. als Amulett, Statussymbol oder pures Material) auch übernehmen konnten, kaum zur Sprache.

*

Die genannte Akzentuierung könnte Gefahr laufen, die programmatisch-kommunikative Funktion von Münzen als Bildträgern zu überschätzen. Dass dies aber nicht zwingend zu Fehleinschätzungen führen muss, sondern kulturwissenschaftlich und mediengeschichtlich interessante und teilweise neue Fragen nach den Kommunikationsleistungen von Münzbildern zu stellen erlaubt, zeigt mustergültig der den Sammelband eröffnende Beitrag von *Katharina Martin* („Macht des Geldes – Macht der Bilder – Macht der Frauen“, 1-24). Die Verfasserin demonstriert plausibel, wie es in Kos, Alexandrien und Ephesos unter bestimmten historischen Umständen im Umfeld starker (Mit-)Regentinnen zu außergewöhnlichen Prägungen kommen konnte, die eine Königin als für Staat und Dynastie relevante „Frau von öffentlichem Interesse“ zur Darstellung brachten. Bemerkenswert ist ihr Vorschlag, ikonographische Innovationen grundsätzlich als Reflexe historischer Umbrüche, Veränderungen und/oder außergewöhnlicher Ereignisse oder Persönlichkeiten zu verstehen. Die von *Patrick Wyssmann* („König oder Gott? Der Thronende auf den Münzen des perserzeitlichen Samaria“, 25-44) diskutierten Münzen des 4. Jhs. vC zeichnen sich dagegen, abgesehen von ihrer qualitativen Provinzialität und monetären Bescheidenheit (insgesamt Obole), gerade umgekehrt durch ein Bemühen um Anschluss an achämenidische bzw. kilikisch vermittelte Motive und Modelle aus; Geld überhaupt (und sei es als Kleinstgeld) zu prägen, scheint der primäre Impetus gewesen zu sein, entsprechend wenig nuan-

¹) Der Rezensent bittet um Nachsicht für die verzögerte Abfassung dieser Besprechung. Für frühere Rezensionen des Sammelbandes vgl. (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) U. Hofeditz, *Die Welt des Orients* 45 (H. 2, 2015) 277-285; Gaëlle Thévenin, *Syria* [online] Recensions 2016 (<https://journals.openedition.org/syria/4407>); der Dissertation: O.D. Hoover, *Biblical Archaeology Review* 43 (Sept.-Oct. 2017) 60; M. Girardin, *Review of Biblical Literature* 06/2019 (https://www.bookreviews.org/pdf/11026_12405.pdf).

²) Lykke spricht von einer „doppelten Funktion“ von Münzen „nicht nur als Zahlungsmittel, sondern gleichermaßen auch als politisches Propagandainstrument“; in letzterer Hinsicht böten sie „eine der wesentlichen Quellen der antiken Bilder politischer Macht“ und seien als „öffentliches politisches Medium...instrumentalisiert“ und „als kommunikatives identitätsstiftendes Medium eingesetzt“ worden (VII).

³) Für eine ausgewogenere Verhältnisbestimmung vgl. A. Lichtenberg u.a. (Hg.), *BildWert. Nominalspezifische Kommunikationsstrategien in der Münzprägung hellenistischer Herrscher* (EUROS. Münstersche Beiträge zu Numismatik und Ikonographie, 2), Bonn: Habelt, 2014.

ciert und allemal miniaturisiert fiel das politische Statement aus. Ob der eindeutig dem persischen Großkönig nachempfundene Thronende diesen darstellen oder von Einheimischen und Griechen als samarischer Gott (Yahwe) verstanden werden sollte, lässt sich selbst in dem einen Fall mit Beischrift ZEYΣ nicht zweifelsfrei entscheiden.⁴⁾ Wyssmanns Beitrag favorisiert die Deutung als Gott, sein Beitrag imponiert aber v.a. durch seine besonnene Abwägung der Argumente für die eine oder andere Deutung. Fast noch größer ist das Dilemma im bekannten Fall der berühmten Drachme BMC Palestine XIX 29 (= BM TC242.5) mit dem so genannten „Gott auf dem Flügelrad“, deren Deutung *Izaak J. de Hulster* unter dem Titel „(Ohn)Macht der Bilder? (Ohn)Macht der Menschen? TC242.5 in ihrem Entstehungs- und Forschungskontext“ bespricht (45-68). Der etwas verspielt klingende Titel will in erster Linie die Tendenz der Gelehrten kritisieren, überkommene Meinungen von Autoritäten zu wiederholen, anstatt neue Hypothesen zu prüfen. Interessant ist in dem Beitrag neben einer bis auf 1814 zurückgehenden Darstellung der Forschungsgeschichte, dass de Hulster Rad und Flügel als separate Motive, d.h. nicht als „Flügelrad“ behandelt (womit dann auch ein Bezug zur sog. Thronwagenvision Ezechiels nicht mehr so leicht hergestellt werden kann). Inhaltlich und methodisch originell ist seine Deutung der Gestalt mittels eines kontrastierenden Vergleichs mit tyrischen Münzen, die laut Josette Elayi den auf einem geflügelten Fischpferd reitenden, bogenschießenden Baal als Herrn des Himmels, der Erde und des Meeres darstellen: „Lässt man sich“, so de Hulster, „auf einen Vergleich mit den tyrischen Münzen ein, könnte die männliche Figur [auf dem Revers von TC242.5] der (Haupt)Gott von Jehud sein, dessen Macht auf Erden und im Himmel mit Rad und Flügel ausgedrückt wird. (...) Die Figur wurde wahrscheinlich als eine Abbildung JHWHs [sic] verstanden.“ (64) Der Vorschlag ist von älteren nicht weit entfernt (vgl. auch Lichtenberger, 70), wird hier aber etwas anders begründet.

Mehr Sicherheit gewinnt der Leser mit den folgenden vier Beiträgen, die sich auf eine wesentlich breitere Materialbasis stützen können. *Achim Lichtenberger* diskutiert „Anker, Füllhorn, Palmzweig. Motivbeziehungen zwischen 'jüdischen' und 'paganen' Münzen“ (69-92) in diachroner Perspektive, die Entwicklungen von der späten Perserzeit bis zum Zweiten Jüdischen Krieg, also über vier Jahrhunderte, in den Blick nimmt. Er argumentiert plausibel für eine langsame Entwicklung der Motivwahl jüdischer Münzprägungen von zunächst v.a. am Nominalwert interessierten Übernahmen zu gezielter politisch-programmatischen, die auch auf religiöse Sensibilitäten Rücksicht nahmen. Dabei konnte ein Motiv wie der Anker, zunächst ein Symbol des seleukidischen Königtums und von den ersten Hasmonäern im Sinne einer Loyalitätsbekundung übernommen, mit der Zeit zum Symbol von Königtum überhaupt, also auch des hasmonäischen selbst, mutieren. Bemerkenswert im Hinblick auf die Unterscheidung von „jüdisch“ vs. „pagan“⁵⁾ ist seine Überlegung,

dass sich auch dezidiert jüdisch erscheinende Bilder wie Menora und Schaubrottisch (Antigonos) oder der Tempel (Bar Kochba) durchaus in jeweils zeitgenössische allgemeinere Trends der Darstellung stadtspezifischer Kulte einfügen.

Die beiden folgenden Beiträge über die Münzprägungen Herodes' I. („des Großen“) behandeln ein und dasselbe Thema auf gleicher materialer Grundlage und interpretieren es doch – ungeachtet zahlreicher Übereinstimmungen – in vieler Hinsicht unterschiedlich. Was für einen Sammelband auf den ersten Blick ungewöhnlich erscheinen mag, ist methodologisch instruktiv, zeigt sich doch im Vergleich, wie sehr die Deutungen der beiden Autoren durch ihre jeweiligen Prämissen und Zugangsweisen (Fragestellungen, Perspektiven, Methoden) bestimmt werden. *Ulrich Hübner* („Die Münzprägungen Herodes' des Großen (40/37–4 v. Chr.). Selbstdarstellung und politische Realität“, 93-122) meint, Herodes habe der propagandistisch-legitimatorischen Funktion von Münzprägungen im Vergleich zu monumentalen Formen der öffentlichen Selbstrepräsentation wenig Bedeutung zubemessen und „vergleichsweise geringes Interesse an dem Miniaturmedium Münze“ gezeigt (108). Die herodischen Kleinmünzen waren „von mittelmäßiger bis schlechter Prägequalität“ (96), zirkulierten „nahezu ausschließlich innerhalb des herodischen Territoriums“ (95). Dass Herodes keine römischen Herrscher oder gar sich selbst abbilden ließ, mag ein Zugeständnis an jüdisch-religiöse Vorbehalte gewesen sein. „Auf unnötige bildliche Provokationen der jüdischen (wie römischen) Seite wurde bewusst verzichtet.“ (111) Die von Herodes gewählten Motive stünden nicht selten in hasmonäischer Tradition, seien im allgemeinen aber mehrdeutig und für hellenistisch-pagane wie jüdische Nutzer verständlich und brauchbar gewesen. Methodisch anregend ist Hübners Vorschlag, jede Prägung „idealtypisch aus jüdischer, römisch-paganer und herodisch-klientelköniglicher Sicht“ zu interpretieren (97). Dagegen versteht *David M. Jacobson* („Understanding Herod the Great through his Coins“, 123-150) Münzen als im Vergleich zur literarischen Überlieferung „unambiguous artifacts“ (123), die Herodes als „an important medium for disseminating his ruler ideology and cultural policy“ (144) genutzt habe. Anders als Hübner betont er die Unterschiede, ja Zäsur („a radical break“, 145) zwischen hasmonäischen und herodianischen Prägungen: „Herod initiated several new images on Judaeian coins, with no less than seven of these drawn from the repertoire of pagan religious symbols“ (141). Dass derart divergierende Lesarten möglich sind, zeigt, wie sehr die historische Rekonstruktion nicht zuletzt durch „das Auge des Betrachters“ bestimmt wird, lädt aber auch dazu ein (hier würde ich Hübner zustimmen), bei der historischen Interpretation von Münzbildern wenn immer möglich mehrere Deutungshorizonte in Anschlag zu bringen. Der folgende Beitrag von *Anne Lykke* („Die Münzikonographie von Herodes Agrippa I. und ihre Beziehung zur römischen Bildsprache“, 151-170) tut dies auf seine Weise, wenn die Autorin bei den Jerusalemer Prägungen religiöse Rücksichtnahme durch „anikonische Darstellungen“ beobachtet, wogegen nicht-jüdische Prägungen sich eng an die kaiserlich-römische Münzprägung anlehnen, nicht zuletzt durch die Wertschätzung, welche die mit der Göttin Demeter/Ceres assoziierte Ehefrau des Königs erfährt. „Keine Elemente können als Hinweise auf Agrippas jüdische Abstammung gedeutet werden. (...) Mit Agrippa I. erreichten die ‚Romanisierung‘ der bildlichen Ausdrucksform jüdischer Herrscher und ihre Entfremdung von der jüdischen Bildtradition den Höhepunkt.“

⁴⁾ Vgl. auch P. Wyssmann, *The Coinage Imagery of Samaria and Judah in the Late Persian Period*, in: C. Frevel / Katharina Pyschny (eds.), *A "Religious Revolution" in Yehūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case* (Orbis Biblicus et Orientalis, 267), Fribourg: Academic Press / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 221-266; sowie demnächst ders., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder* (Orbis Biblicus et Orientalis, 288), Leuven: Peeters, 2019.

⁵⁾ Die Feststellung, „dass Münzen selbstverständlich nicht jüdisch sein können“ (69), gilt im Umkehrschluss und *a fortiori* auch für den Begriff „pagane Münzen“.

(161) Meint die Autorin mit „jüdischer Bildtradition“ nur Motive, die *dezidiert* oder gar *exklusiv* jüdisch zu deuten (gewesen) wären? M.E. deutet sich hier eine konzeptionelle Dichotomie an, die nicht allein vom Material selbst, sondern mindestens so sehr durch bestimmte Prämissen, eine kontrastive Terminologie und das Dogma eines prinzipiellen Exzeptionalismus bestimmt wird, der die jüdische Religion grundsätzlich einem als „Heidentum“ konstruierten, undifferenzierten Konglomerat gegenüberstellt. Als Religionshistoriker halte ich dies für ausgesprochen problematisch.

Die letzten vier Beiträge fallen im Vergleich zu den voranstehenden nicht nur geographisch und thematisch etwas aus dem Rahmen; jeder von ihnen steht auf andere Weise quer zur übergreifenden Thematik des Bandes. *Rami Arav* und *Carl E. Savage* („Political Propaganda in Gold. A Rare Aureus of Antonius [sic] Pius at Bethsaida“, 171-182) ordnen eine seltene Goldprägung von Antoninus Pius in dessen Streit mit dem Senat um die Apotheose seines Adoptivvaters Hadrian ein. Der erste Teil des Beitrags folgt einer früheren Publikation der beiden Autoren (Israel Numismatic Research 6 [2011] 135-138), der zweite Teil kontrastiert das römische Konzept der *pietas* mit biblischem Gottesgebot, um es dann mit einem der indischen Bhagavadgita entnommenen Pflichtkonzept zu vergleichen und daraus abzuleiten, dass „*Pietas* seems to be a primeval religious virtue and may derive from an ancient common denominator of Indo-European cultures“ (179). Der Rezensent wundert sich, dass eine derart handgestrickte Komparatistik die Hürde des *peer review* nehmen konnte. *Lajo Juhász* („The Eastern Connections of the Provincial Mint in Viminacium“, 183-208) zeigt, dass Münzen aus Stari Kostolac (Serbien) bei der Personifikation der Provinz Moesia Superior dem Vorbild der kleinasiatischen *Potnia Therôn/Kybele* folgen. *Philipp Schwinghammer* („Die Fundmünzen der Seidenstraße von 100 v. Chr. bis 300 n. Chr. Eine vorläufige Analyse der ‚monetären Transkulturalität‘ eines globalen Wirtschaftsnetzes“, 209-226) skizziert ein Forschungsprojekt, das im transregionalen Vergleich über sehr große Distanzen verschiedene Typen und Grade der Imitation unterscheiden und an ihnen Phänomene der transkulturellen Appropriation untersuchen will. Im Vergleich mediterraner mit chinesischen Münzen zeige sich „eine Gegenüberstellung zweier numismatischer Grundkonzeptionen, die unterschiedlicher nicht sein könnten“ (222). Die hier eingenommene Makroperspektive wirkt auf den Historiker abstrakt und essentialisierend, dem *state of the art* einer zugleich kulturübergreifenden und historisch kontextualisierenden Komparatistik nicht ganz angemessen. Den Abschluss des Bandes macht ein Beitrag von *Karsten Dahmen*, der die Geschehnisse einer konstantinischen Münze aus Sirmium (Strema Mitrovica, Serbien) vom 18. Jh. bis in die Gegenwart verfolgt („Eine Münze und ihre Geschichte. Ein numismatisches Phantom aus einer Fürstlichen Sammlung auf dem Wege in die ‚virtuelle‘ Welt“, 227-235). Was ihn mit der Fragestellung des Bandes verbindet, hat sich mir nicht erschlossen.

Das ausführliche Referat soll deutlich machen, dass die Lektüre dieses Bandes nicht nur zahlreiche materiale Einsichten vermittelt, sondern ebenso die methodologische Reflexion über Grenzen und Möglichkeiten der Ikonographie für die historische Numismatik und an ihr interessierte Kulturwissenschaften anregen kann. Verschiedene Register (Autoren, moderne und antike Personen, geographische Namen) helfen bei der gezielten Suche nach Namen. Ein Sachregister wäre im Hinblick auf die methodologische

Fragestellung wünschenswert gewesen, hätte sich aber angesichts der Divergenz der Beiträge und ihres doch sehr unterschiedlichen Problembewusstseins, was die relevanten Methodenfragen angeht, wohl nur mit viel Aufwand und Geschick erstellen lassen.

*

Lykkes Dissertation hat von den Anregungen des Workshops zweifellos profitieren können, geht material aber weit darüber hinaus. Den „religiösen“ Anteil an der Ikonographie jüdischer Münzbilder und die politische Verwendung „religionsbezogener Ikonographie“ durch jüdische Münzautoritäten erheben zu wollen, ist ein ambitioniertes und interessantes Unterfangen – erst recht, wenn „sacred iconography“ verstanden wird als „iconography displaying gods, deities, religious structures and cultic objects, but also [] the depictions of transactions taking place with or directed at or via a god, a group of gods or deities“ (xi).⁶⁾ In der Durchführung zeigt sich dann schnell, dass die Studie die religionsbezogenen Motive nicht isoliert betrachtet, sondern im Gesamtzusammenhang der Ikonographie jüdischer Münzen vom 4. Jh. vC bis zum Ende des Zweiten jüdischen Aufstands. Bedeutsam ist aber Lykkes auf „ancient cultural differences“ (ebd.) gerichtete Erkenntnisinteresse; von daher erklärt sich die Fortführung der Dichotomie „jüdisch“ vs. „pagan“: „boundaries were in many cases consciously drawn between the Jewish and the Pagan cultures (...) Generalizations must to some extent¹ be made in order to determine the recipients [of visual messages conveyed by coin iconography, C.U.] as either ‘Jews’ or ‘Pagans’, knowing very well that these are extreme simplifications of the complex religious-social structures of Palestine during the periods in question“ (1f). Wie lange wird die Altertumswissenschaft sich diese *simplifications* noch leisten, bzw. wer hat ein Interesse daran, sie aufrechtzuerhalten?⁷⁾

Auf die methodisch-theoretische Einleitung folgen sieben Kapitel, die je eine Epoche in der Geschichte jüdischer Münzprägungen behandeln: Münzen der perserzeitlichen Provinz Yehud (Kap. 1, 8-30), der Hasmonäer (Kap. 2, 31-52), Herodes' I. (Kap., 3 53-80), der Herodianer Archelaos, Antipas und Philipp (Kap. 4, 81-98), Agrippas I. und II. (Kap. 5, 99-119), des ersten jüdischen Kriegs (Kap. 6, 120-145) und des Bar-Kochba-Aufstands (Kap. 7, 146-167). In jedem Kapitel skizziert Lykke zuerst den historischen Rahmen und besondere Probleme, mit denen die Numismatik der jeweiligen Epoche konfrontiert ist (Datierungsfragen, Lokalisierung von Prägestätten, metrologische Fragen u.ä.), um dann die einzelnen Motive darauf hin zu prüfen, ob sie eine dezidiert religiöse Bedeutung hatten oder eine bestimmte religiöse Einstellung der Prägeherren erkennen lassen. Jedes Kapitel wird durch „preliminary concluding remarks“ zusammengefasst. Kap. 8 gibt retrospektiv und bilanzierend einen synthetischen Überblick über „Political Instrumentalisation of Sacred Iconography in Jewish Coinage“ (168-181).

⁶⁾ Wenn ich recht sehe, definiert Lykke nirgendwo die Unterscheidung von *gods* und *deities*. Meint sie mit ersteren die aus der Mythologie bekannten personalen Akteure, mit letzteren Personifikationen von abstrakten Werten wie Tyche/Fortuna, Pietas, Victoria usw.?

⁷⁾ Vgl. hierzu nun auch Anne Lykke, Reflections on the Cultural Encounter between the Jews and the Greeks and Romans in Jewish Coin Iconography of the Hellenistic-Roman Period, in: M. Popović / M. Schoonover / M. Vandenberghe (eds.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 178), Leiden: Brill, 2017, 177-189.

Tabellarische Appendices, eine umfangreiche Bibliographie (199-222), Indices von Orts- und Personennamen (223-227; auch hier fehlt leider ein Sachregister) und ein Katalog mit 228 Einträgen: 142 jüdisch, 68 nicht-jüdische Comparanda) vervollständigen den insgesamt schlüssig und transparent aufgebauten Band.

Im Rahmen dieser Rezension können keine Einzelheiten diskutiert, nur große Linien nachgezeichnet und einige Akzente gesetzt werden. In der Perserzeit scheint die Wahl der Motive selten von religiösen Gesichtspunkten beeinflusst worden zu sein, so sehr sich judäische von samaritanischen, erst recht von philistäischen und phönizischen Prägungen unterscheiden.⁸⁾ Aber auch die hasmonäische Münzprägung war in religiöser Hinsicht ausgesprochen „inoffensiv“ (42, vgl. 50), und überhaupt scheint religiöse Zurückhaltung für jüdische Münzprägungen typisch zu sein. Ob und wie die anthropo- und theriomorphen Darstellungen gegenüber zurückhaltende visuelle Kultur mit dem (biblischen Kult-) Bilderverbot erklärt werden kann, lässt die Autorin (trotz okkasioneller Verweise auf die biblisch-jüdische Ablehnung des „graven image“) offen. Immer wieder weist sie darauf hin, dass Motive wie Füllhörner, der geflügelte Caduceus oder diverse Vegetabilien in der hellenistisch-römischen Bild-Koinè keine exklusiven Verweise zu bestimmten paganen Gottheiten impliziert hätten. Dezidiert „religiöse“ Motive waren die Ausnahme und scheinen vor allem in Zeiten politischer Krisen Konjunktur gehabt zu haben, wenn es sich anbot, zur Verfolgung bestimmter Ziele die Religion zu mobilisieren (besonders während der beiden Aufstände gegen Rom, aber auch im Konflikt zwischen dem letzten Hasmonäer Mattathias und seinem Rivalen Herodes). Dabei ist sich die Autorin natürlich bewusst, dass sich Religion und Politik in der Antike nicht wie in modernen Gesellschaften als getrennte Sphären behandeln lassen.

Bei manchen Bildmotiven schlägt Lykke spezifische Deutungen vor: So sei die Lilie wohl auf die Stadt Jerusalem zu beziehen, erstmals auf perserzeitlichen Yehud-Münzen zur Angabe der Prägestätte (44f). Der Anker habe sich vom Signet der seleukidischen König zum Zeichen legitimen Königtums entwickelt und den Herodianern schließlich zur Legitimation als jüdische Könige gedient. Der Tripod auf den Herodes-Münzen des Jahres 3 (eher 37 vC als später) sei mit der Bedeutung Apollon schon für die idumäischen Vorfahren des Königs zu erklären, der dem Gott ja mehrfach (bis nach Rhodos) seine Verehrung bewies (63-66). Religiöse Propaganda liege ebenso wenig vor wie beim Helmmotiv, das (gegen Jacobson u.a.) nicht als Pilos eines Dioskuren zu verstehen sei (67-71). Der dreibeinige Tisch sei vielleicht als „agonistic table“ mit den Spielen zu Ehren von Octavian in Verbindung zu bringen (75f). Herodes und seine Nachfolger hätten, wenn überhaupt, nur in Jerusalem und dessen unmittelbarem Umland auf jüdische religiöse Vorbehalte Rücksicht genommen (vgl. etwa 100f, 110 zu Agrippa I.). Die römischen Präфекten und Prokuratoren verhielten sich bis 66 vC kaum anders (118). Bei den Aufstandsprägungen werden Zusammenhänge mit der Symbolik der großen Wallfahrtsfeste betont. Für das Bündel mit drei Granatäpfeln auf

Prägungen des ersten Kriegs⁹⁾ wird eine Verbindung zu ritueller Reinigung erwogen (139; sie ließe sich ikonographisch in der Tat bis zu assyrischen Palastreliefs zurückverfolgen). Nicht alle Interpretationen sind originell (wie könnte es anders sein); manchmal lässt die Autorin mehrere Deutungen nebeneinander stehen (etwa zur Palme, bei der sowohl eine lange Traditionsgeschichte als auch neue Akzentuierungen im Anschluss an die IUDAEA CAPTA-Prägungen angenommen werden müssen, 141f). Stets begründet sie ihre Interpretationen unter Abwägung verschiedener Alternativen, vor dem Hintergrund von Vergleichen mit nicht-jüdischen Prägungen und in breiter und kritischer Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Insofern lässt sich das Buch auch vom Nichtspezialisten als hilfreiches und weiterführendes Compendium nutzen.

Über ikonographische Fragen im engeren Sinne hinaus gehen Abschnitte zur Verwendung der paläo-hebräischen Schrift in der Perserzeit, unter den Hasmonäern und während der beiden jüdischen Kriege gegen die Römer. Dass diese Schrift schon im 4. Jh. vC nur noch in gebildeten Kreisen mit „highly developed religious-nationalistic ideologies“ verwendet wurde, im 2. Jh. vC die Hasmonäer religiös legitimieren sollte, im 1. und 2. Jh. nC dann von vielen nicht mehr gelesen, graphisch-visuell aber dennoch als mit einer sakralen Aura versehen betrachtet worden sein dürfte, ist sehr plausibel.¹⁰⁾ Leider wird die Diskussion der paläo-hebräischen Legenden und ihre Wiedergabe im Haupttext und im Katalog durch unzählige philologische Inkonsistenzen und Fehler beeinträchtigt (Verwechslungen von Aleph und Ayin, *Gylt* oder *Gwlt* anstatt *G'LT/gə'ulat*, *HHT* anstatt *'HT/ahat*, *SKL* statt *SQL* u.v.a.m.).¹¹⁾ Diese Feststellung soll den Wert der Studie als solche und meinen großen Respekt vor der geleisteten Arbeit nicht schmälern: Zu diesem Thema im Fach Klassische Archäologie eine Dissertation zu schreiben, war eine mutige Entscheidung, bewegt sich die Verfasserin doch in einem Feld, das von vielen Disziplinen (Numismatik, Archäologie, alte Geschichte, Judaistik, Bibelwissenschaft, Kunstgeschichte) bespielt wird, die je unterschiedliche Perspektiven auf den Gegenstand entwickeln;¹²⁾ dass sie auf einem Feld etwas dilettieren mag, gereicht den andern Feldern und der Arbeit als Ganzer nicht zum Schaden. Der Rezensent (selbst kein Experte für jüdische Numismatik, aber überzeugt, dass die Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte Judäas/Palästinas die Münzen nicht ignorieren darf)

⁹⁾ Vgl. hierzu auch M. Girardin, *The Propaganda of the Jewish Rebels of 66-70 C.E. according to their Coins: Scripta Judaica Cracoviensia* 14 (2016) 23-40.

¹⁰⁾ Anders argumentieren neuerdings B. Zissu / O. Abadi, *Paleo-Hebrew Script in Jerusalem and Judea from the Second Century B.C.E. through the Second Century C.E.: a Reconsideration: Journal for Semitics* 23 (2, 2014) 653-664. Vgl. auch Rachel Mansfield / B. Overcash / S. Llewelyn, *The Use of Paleo-Hebraic Script on Jewish Revolt Coins: A Semiotic Focus*, in: K.H. Kymer / G. David (eds.), *Registers and Modes of Communication in the Ancient Near East: Getting the Message Across*, London: Routledge, 2018, 174-188.

¹¹⁾ Das Buch scheint (wie heutzutage leider zunehmend üblich) weder von den Gutachtern der Dissertation noch von den Reihenherausgebern, geschweige denn im Verlag lektoriert worden zu sein. Sprachliche Fehler und Schwerfälligkeiten lassen erkennen, dass die Verfasserin oft deutsch gedacht und formuliert hat. Die Entscheidung, ihre Wiener Dissertation auf Englisch zu publizieren, ist als Konzession an die im Feld dominierende Wissenschaftssprache und eine internationale Leserschaft, die Deutsch kaum mehr versteht, nachvollziehbar, fordert jedoch ihren Preis. Ein Lektorat durch eine(n) *native speaker/reader* wäre kein Luxus gewesen.

¹²⁾ Vgl. D. Hendin, *Current Viewpoints on Ancient Jewish Coinage: A Bibliographic Essay: Currents in Biblical Research* 11 (2, 2013) 246-301.

⁸⁾ Immerhin könnte man fragen, ob hinter der Ersetzung Athenas durch den persischen Großkönig (wirklich?) nicht doch eine religiös-ideologische Option steht.

hat aus der Arbeit viel gelernt und empfiehlt sie gerne zur Lektüre und weiteren Diskussion.

*

Unter den aufgezählten Disziplinen habe ich die Historische Religionswissenschaft nicht erwähnt, da diese sich in neuerer Zeit kaum mehr mit Münzikonographie befasst. Dabei hätte sie auf dem Feld durchaus etwas beizutragen, zu allererst in Bezug auf die theoretischen Grundlagen und die Terminologie, mit denen Lykke und viele andere auf die Materie zugreifen. Bedenken bezüglich der allzu dichotomischen Konstruktion von Juden vs. Heiden habe ich bereits angedeutet. Die Dichotomie ist historisch v.a. bei Aufständen bemüht worden, was unmittelbar nachvollziehbar weil funktional begründet ist; aber sie taugt nicht generell zur Analyse kultureller Prozesse, gesellschaftlicher Formationen und ihres Verhältnisses zueinander. Essentialisierungen verdecken interne Diversität und privilegieren Meistererzählungen, seien es biblische oder die von Josephus. Ohne hier die Debatte darüber führen zu wollen, wann eher von „Judaean“, wann von „Jewish“ die Rede sein sollte, sei doch der Hinweis gestattet, dass *diese* terminologische Differenzierung für die Klassifikation von Münzprägungen unmittelbar relevant wäre, reflektieren Münzen doch zu allererst wirtschaftliche und politische Ansprüche und Machtverhältnisse, wogegen sich religiöse Positionen, wenn überhaupt, dann meist nur sekundär aus ihnen erheben lassen (Lykke würde nicht widersprechen). „Religion“ spielt im historischen Zusammenhang, erst recht in der Geschichte jüdischer Münzprägungen, v.a. im Blick auf die Frage, welche Bedeutung der Tempel und der Hohepriester gegenüber anderen, zivilen Autoritäten beanspruchen konnte, eine Rolle. Diese innerhalb der jüdischen Gesellschaft (nicht nur im Gegenüber zu Nichtjuden) permanent verhandelte Machtfrage ist für Münzprägungen mindestens so relevant gewesen wie die Frage nach einer Rücksichtnahme auf bestimmte, dezidiert jüdisch-religiöse Befindlichkeiten. Letztere wurden ab und zu tangiert, was zu Protesten führen konnte: Das ist bekannt und in den Quellen hinlänglich belegt (wobei Historiker die historiographische Rahmung etwa durch Josephus nicht einfach für bare Münze nehmen sollten). Aber das biblische sog. „Bilderverbot“ hing nicht als permanentes Menetekel an den Mauern und in den Straßen Jerusalems. Den tyrischen Silberschekel hat man trotz Herakles/Melqart-Konterfei und Adler jahrhundertlang in der Tempelwirtschaft nicht nur toleriert, sondern exklusiv eingefordert, weil er bestes Geld (und „reines Silber“) garantierte, „pagan-religiöse“ Bilder hin oder her. Auch am Beispiel der Prägungen Agrippas I. lässt sich verdeutlichen, welchen Unterschied eine reflektierte theoretische Rahmung machen kann: Nur in Judäa wurde die Ikonographie seiner Münzprägungen „anikonisch“ kalibriert; dafür, sich in anderen Regionen seines Herrschaftsgebietes dezidiert als „jüdisch“ auszuweisen, gab es dagegen schlicht keinen Grund. Dies hat nichts mit religiöser Ambivalenz, erst recht nichts mit Agrippas „secularity as a Jew“ (ein Anachronismus!) zu tun: Agrippa und seine Münzmeister berücksichtigten den jeweiligen Kontext und verhielten sich kontextuell angemessen. Eine Praxistheorie à la Bourdieu kann dies besser erklären als dichotomisch essentialisierende Vorannahmen bezüglich jüdischer und nicht-jüdischer Religion.

Die anspruchsvolle Studie fordert den kritischen Leser immer wieder dazu heraus, ihre (und seine) erkenntnistheoretischen Prämissen zu hinterfragen und sich selbst

theoretisch zu positionieren: Darin liegt ein besonderes Verdienst. Abschließend sei mit Lykke bilanziert: „Over the centuries, with only few exceptions, the development of the Jewish coin iconography was closely connected with the coinages of the major surrounding societies“ (168). Ihr Buch leistet einen wichtigen Beitrag zur Herausforderung, die Nuancen dieser Verflochtenheit (man könnte von einer *entangled history* sprechen) historisch angemessen nachzuzeichnen und zu erklären.

Religionswissenschaftliches
Seminar der Universität Zürich
5. Mai 2019

Christoph UEHLINGER